

清末期の「日曜日」 — 清末期中国における「近代」の受容 —

遊佐 徹

I

研究上の必要から、中国の近現代を生き抜いた人々の自伝および回想録を数種読み返しているうちに、彼等の時間感覚に関するある興味深い事実の存在に気が付いた。それは、中華民国成立(1912年)以前の清末期において、彼等がすでに「日曜日」を節目とする生活のサイクルのなかを生きていたという点である。いくつか例を挙げてみよう。

◎ 馬叙倫『我在六十歳以前』

1885年、光緒十一年、浙江省杭州のさほど裕福とはいえない読書人の家に生まれた馬叙倫は、早くも4歳の春から勉強を開始し『四書五経』、八股文などを学んでいたが、1898年のいわゆる戊戌変法を知ったことで翌年「新式教育機関」の養正書塾に入学した。以下は、書塾での生活の回想の一部である。

私は、新4班のなかでは、蕭山出身の3人の姓を韓という生徒とともに「優等生」であった。とはいえ、100字程の策論を書くことができるだけのことであったのだが。入学後半年が過ぎようとする時分には、日曜日の宿題の作文で連続7度第1位に輝いた。そのときの第2位、第3位は3人のうちの2人の韓君だった¹⁾。

◎ 蔣夢麟『西潮』

1886年、光緒十二年、浙江省の錢塘江下流域に点在する村落のひとつに生まれた蔣夢麟は、6歳で家塾に入学して以来の求学の経験のなかでついに直接西洋に学ぶ必要性を感じるに至り、その準備のために1904年上海の南洋公学に入学した。彼は、在学中の上海での生活を回想して次のように語っている。

(入学以前から上海はすでに革命家たちの文化的活動の中心地であったため)私もまた、南洋公学で教科書的知識を身につける以外に各種各様の活動に参加していた。とはいえ、それは体験学習の意味合いが強いもので、積極的活動というには程遠いものであった。土曜日と日曜日には、よく福州路にある奇芳茶館に通った。当時、上海の学生たちは、誰もが「奇芳」で茶を啜りながらそこで戦わされる熱い議論に加わることを好んだ。——(第一部 満

◎ アグネス・スメドレー『偉大なる道』

蔣夢麟と同じ年の冬、四川省儀隴県に生まれた、後の中国人民解放軍総司令、朱徳は、1909年の春、それまでの教育者として社会変革の担い手となる方針を改め、軍人を目指す決意を固めると、昆明の雲南軍官学校に入学した。朱徳は、その学校のように次のようにスメドレーに語っている。

雲南軍官学校は、日本の同様機関を模してつくられていたから、当然に、その学課と訓練とは峻烈をきわめた。夏休もなかった。だが、日曜日は休息の日になっていて、候補生と教官とは自由を持った。——（第二巻 革命への道、三章）³⁾

◎ 郭沫若『我的童年』

1892年、光緒十八年の秋、四川省嘉定府の南に位置する沙湾に生まれた郭沫若は、1905年樂山県に新設された高等小学堂に合格し、翌年春の開学時より故郷を離れ寄宿生活を開始することになる。間もなく呉尚之という親友を得た郭沫若は彼との交流の一端を次のように回想している。

土曜日は半ドンだった。それに町の者は家で一晚過ごしてもよかった。……夜になると（町の者である）彼は家に帰らねばならないし、私も学校へもどらぬわけにはいかない。彼が帰るのを丁東街まで送って行くと、彼はいつも私を少し送り返して来た。……日曜日、私は早起きすると、学校をとび出す。どこへ行くのかといえば、玉堂街でなければ丁東街へだった。尚之を訪ねて会えた時には、また一日遊ぶのである。——（第二編、三）⁴⁾

これらの例をはじめとして、青少年時代を清末期に送った人々の当時の回想には、日曜日、そして土曜日（彼等は日曜日を「礼拝」、「礼拝日」、「礼拝天」、「星期」、土曜日を「礼拝六」などと書き記している）にまつわる記述が頻繁に現われる。それらが、彼等が自伝をしたため、回想を語った時点での後知恵の時間意識に基づく記述ではないことは、蔣夢麟および郭沫若が前引の記述に先立って、「（家塾では）学生は願うと願わざるとにかかわらず、規則を遵守しなければならなかったし、しかもそれは絶対服従だった。私たちは根本的に何が日曜日なのかも知らなかったのである。（『西潮』第一部 満清末年、第三章 童年教育）」、「（千仏崖を）小さいころ私はどんなに見に行きたかったことか。だが家では許されない。当時われわれの家塾生活には、もちろん日曜日はなかった。（『我的童年』第一編、三）」と述べていることを考え合わせることで判るだろう。すなわち、彼等が清末期に過ごした「日曜日」とは、かつては彼等にとって未知の存在であったものが、ある時期から与えられあるいは獲得されたという経緯のある習慣であったので

あり、それゆえ、その新しい習慣の経験についての彼等の回想も極めて自覚的に綴られたものであったことを確認することができるのである。

Ⅱ

ところで、改めて指摘するまでもなく、彼等が回想する「日曜日」とは、西洋キリスト教世界において形成され、使用されてきた「時間システム」に基づく休日制度であったはずである。彼等はそうした「日曜日」をどのような回路、方法で、また何時から与えられ／獲得することになったのだろうか。

清朝および歴代の王朝は、みずからの権威とその正統性を主張するための方法のひとつとして、「時」の管理を非常に重視してきた。それは、「皇帝が権力者として最初に務むべき大事（首務）にはかならず、強い政治性と徹底した公的意味をもち、はては王権が天から賦与されたこと（受命）自体をも象徴」⁵⁾する「正朔」の王朝内および中華文明圏への頒布という政治的、象徴的行為のみならず、「択日（日選び）」の規範を人々に示す等の日常的、実用的機能⁶⁾を通じて支配の徹底をはかろうとする性格のものであった。つまり、中華帝国は、いわば「時の帝国」としての側面を有していたのである。そうした、「時間システム」を支配の構造のなかに組み込み、機能させてきた世界が、みずからと異なる世界で用いられてる「時間システム」を受け入れる余地があったのだろうか。

この点について私は、かつて拙稿「中国近代と「二十世紀」——中国人の時間意識（三）」において「西暦」と「世紀」というふたつの西洋キリスト教世界で行われていた「キリスト紀元紀年」に基づく紀年法に対する中国近代の人々の反応とその受容の実態を考察した際、前者が基本的に拒絶され続けたのに対し、後者が危機意識に裏打ちされた政治的言説と結びつきながら1898年以降急速に定着していった点を指摘した⁷⁾。すなわち、みずからと異なる世界の「時間システム」の一部を清末期の中国はある時期を境に積極的に受容するようになっていたのである。

ただし、同じ西洋キリスト教文化に基づく「時間システム」の要素であるからといって、「日曜日」の受容を「世紀」のそれと同次元で考えることはできないであろう。なぜならば、「世紀」が前述のとおり基本的に政治的言説と結びつき、「国家」や「民族」あるいはみずからを含み込んだ「世界」といった激変しつつある時代を象徴する言葉とともに語られるのが一般的であったのに対し、「日曜日」の方は、前引の回想文における扱いからも明らかなように、極めてパーソナルな次元で人々に語られているからである。いわば「思想の時間」として定着していった「世紀」に対して、「日曜日」は「生活の時間」として人々の日々の暮らしのなかに溶け込んでいったのである。いま、「日曜日」について、その受容の実態を明らかにしようとするとき、考慮しておかなければならないのはこの点だろう。外来の「時間システム」が中国近代の人々にとって日常の風景となるためには、それを生活のリズムとして彼等の身体に刻み付けてゆく過程が存

在したはずである。この「日曜日」の身体化の過程を探るのが小論の目的である。これはまた、政治思想とは異なる次元で「近代」が清末期中国に浸透していった様相を「近代」の身体化という観点から明らかにする作業でもある。

Ⅲ

清末期中国における「日曜日」の身体化を考えてゆくうえで、基礎的な情報を与えてくれるのが次のような先行研究である。

- 王爾敏「中国人与礼拜日制」⁸⁾
- 閔杰「星期日公休制的推行」⁹⁾

王氏論文は、仏典に由来する伝統的な「七曜」の知識が中国近代における「7日1体制」の理解と定着に役立ったこと、およびそれに関するいくつかの具体例を示したものであり、閔氏の研究は、「日曜日」が清末期にすでに上海や天津といった租界を抱え、通商港として西洋文化との接点となった都市において人々の間に広く定着していたことをおもに当時の新聞、雑誌の記事に拠りながら論証するとともに、「日曜日」が、中華民国政府によって法制化され、「国民」に「国家の時間」として提示される以前に、1902年の教育界を皮切りに徐々に行政機構によって「公休」として採用されてゆく過程があったことに論及している。とくに、閔氏による「日曜日公休化」の過程の存在についての指摘は、小論冒頭で紹介した馬叙倫以下4人の「日曜日」の回想、いずれも学校生活に関連したものであったことを思えば興味深い。彼等に「日曜日」を経験させたのは、そうしたいわば「上からの近代化」であったと解釈することが可能だからである。ただし、この場合、4人のうち馬叙倫だけは、「日曜日」を1899年に杭州の養正書塾で経験しており、この解釈は当たらないことになる。また、上記の先行研究は、上海や天津等の特定の都市以外における「日曜日」の習慣の定着については積極的な情報を与えてくれない。清末期における「日曜日」の身体化については、さらなる検討の余地が残されているといえそうである。

そこでいま、改めて「日曜日」の経験が成立する「場」について考えてみよう。先行研究が取り上げていた都市が端的に示しているように、「日曜日」は西洋人と直接触れ合う「場」において経験されていった。「日曜日」が租界内で西洋人と生活をともにする中国人（華洋雑居）に共有されていたことは、王爾敏、閔杰ともに引く、近代上海の風俗を正確かつ体系的に記録した葛元煦の『滬遊雜記』（1867年刊）の次の記載からも明らかである。

七日一礼拜、為西人休息之期〔即中曆虚、房、星、昴四宿值日〕。是日也、工歇芸事、商停貿易、西人駕輕車、騎駿馬、或携眷出遊、或赴堂礼拜。華人之居停西商者、於先一日礼拜六夜、徵歌命酒、問柳尋花、戲館倡寮愈覺賓朋滿座云。〔 〕内の自注にいう虚、房、星、昴とは、中国天文学における「黄道二十八宿」の星座名を陰暦1カ月の日数に配当して日曜

日を解釈した際の表現で、清末期一貫して使用され続けた)¹⁰⁾

つまり、西洋商人のもとで住み込みで働く中国人は、雇用者同様日曜日が休日なので、土曜日の夜は遊楽に耽ることができるというのである。

租界が、中国人にとって「日曜日」のみならず列強が移植した様々な「システム」の経験の場となっていたことは、『滬遊雜記』やそれに類する当時の記録、および租界研究¹¹⁾からも明らかであるが、それでは、租界以外の地においては、「日曜日」はどのように人々に経験され、身体化されることになったのだろうか。

IV

中国でありながら中国の主権が及ばない特殊な地域である租界とは異なる形で人々に「日曜日」の経験の機会を提供することになったのが、1860年代以降推進されたいわゆる洋務運動の諸政策である。

すでに諸家の研究によって概括されているとおり、洋務運動は、「外交」、「機器・船政（西洋の近代工業、軍事工業の導入）」、「学校（前記2項目を支えるための人材の育成）」に重点を置く富国強兵政策であった¹²⁾。その政策の過程において、多くの「洋教習」、「洋匠」と称される西洋人が招聘され、人材育成と技術指導の任に当たったが、彼等によって「日曜日」の経験の「場」が用意されていたのである。まず、洋務人材育成機関として、1862年の京師同文館の設置以来、各地で整備されていた「学校」における状況を見てみよう。

「学校」における「日曜日」の扱いを知るうえで参考となるのが、一般に「章程」と称されたいわゆる「学則」である¹³⁾。以下、京師同文館をはじめとするいわゆる「洋務学堂」のそれを検討してみよう。

○京師同文館

「同文館章程」（1898年以前）

一、各学生除午節、秋節、年節放学時免其画到外、其每年夏月洋教息伏期内、及每月外国礼拜洋教習不到館之日、除准兩日假期外、各学生均令在館学习漢文、照常画到。……。

京師同文館においては、中国人学生と「洋教習」の休暇制度が区別されていることが判る。中国人学生は基本的に「洋教習」の夏休み期間および「日曜日」も登校しなければならないとされているのである。ただし、「日曜日」が全く中国人学生に適用されなかったわけでもなく、理由があればひと月に2日に限って休暇を与えている。京師同文館設置の翌年に設立された上海広方言館でも、同様の休暇制度が踏襲されている。

○上海広方言館

「同治二年四月二十九日江海関道詳南洋通商大臣李鴻章（附章程）」（1863・6・15）

一、館中延訂英国学問通貫者二人為西教習、或住館或逐日到館、聽其自便。房、虛、星、昂
值日停止。……。

ところが、1880年代にはいると、中国人学生に対しても「日曜日」は休日化されるようになる。1882年に設立された広東実学館（西学館）、北洋（天津）水師学堂の例を挙げてみよう。

○ 広東実学館

「光緒七年五月十三日江海関道稟南洋大臣劉（附擬西学章程）」（1881・6・9）

一、学規 …… 毎年正月二十日啓館、十二月十五日散館。端午中秋兩節給假五日、其帰入
一班、照西例禮拜日歇息。其從漢教習受教者、毎月朔望初七、二十三歇息一日。

○ 北洋（天津）水師学堂

「光緒八年九月十九日張燾記北洋水師学堂及招考章程」（1882・10・30）

一、駕駛学生毎月十五日放假一日、管輪学生毎月外国首次禮拜日放假一日、准各生父兄來堂
看視。端午、中秋各放假三日、年節放假十五日……。

すなわち、「洋教習」のもとで勉学に励む中国人学生にも、同様に「日曜日」が休日として与えられることになったのである。

また、例えば次の北洋（天津）武備学堂（1885年設立）のように、「日曜日」を休日化しては
いないものの、1週7日をカリキュラムのサイクルに設定している「洋務学堂」もある。

○ 北洋（天津）武備学堂

「光緒十二年北洋武備学堂学規」（1886）

第五条、有勇宜進以知方。每日由漢教習摘録經史一則、書於黑板、令諸生照録、講解
透澈、感發忠義之心。第七日午前、即將前六日所講經史、与洋教習所授功課、溫習一番。

こうした、限定的な「洋教習」の任用、存在を前提にする「日曜日」の休日化およびカリキュラムにおける「1週7日」制の採用の動きは、やがて日清戦争を契機とする1890年代半ば以降のいわゆる変法運動のもとで、大きく変化してゆくことになる。列強諸国の制度を積極的に導入することで自強を図るという開明派、改革派の政策方針に基づき、教育制度、学校制度においても列強諸国とりわけ明治日本のその導入が強力に推進され、その結果として、「日曜日」が改めて「学則」のなかに盛り込まれてゆくことになったのである。次に挙げる「学則」の例は、馬叙倫の回想文の別の部分にも言及されている1897年に杭州に設立された浙江求是書院のものである。

○ 浙江求是書院

「光緒二十三年求是書院章程」(1897)

五、課程 逐日學生課程及作息時刻、由教習會同監院妥議、呈由總辦詳定。……凡值房、虛、昴、星諸星日休沐。

いわゆる1898年の戊戌政変によって、変法運動は一時停滞するものの、北清事変(1900年)以後の光緒新政の実施のなかで近代の学校設立の動きがようやく本格化し、「新学堂」と称される「学校」が設立、整備されてゆくことになる。それらにあっても「日曜日」は「学則」に盛り込まれてゆく。一例として、1901年設立の山東大学堂の「学則」を挙げておく。

○山東大学堂

「光緒二十七年山東巡撫袁世凱奏辦山東大学堂折(附章程)」(1901)

第二章 第五節

恭逢皇太后万寿、皇上万寿、皇后千寿節各停課一日、至聖先師孔子誕日停課一日、端午中秋佳節各停課一日、每月逢房、昴、星、虛日期各停課一日。

このように、「洋教習」の有無にかかわらず、「日曜日」が学校教育のなかで定着してゆく過程があったことが、「洋教習」の雇用が不可能であるような小規模の「新式教育機関」における馬叙倫の「日曜日」の経験をもたらしただのである。

V

洋務期の「洋教習」の習慣に配慮した限定的、消極的な導入から、変法期の教育改革に基づく「制度」の一部としての導入、そして「欽定学堂章程」の公布による1902年以降の「公休」としての法制化——清末期の「学校」における「日曜日」の定着の過程は以上のように整理することができるだろうが、その過程が、決して単に高次元の政策的要求にのみ基づいて進行していったわけではないことに注意しなければならないだろう。「日曜日」の導入に際し、一方で教育効率重視の立場から現実的な判断がなされていたことは、教育改革に向けられた守旧派高官による抵抗に対する政策担当者からの次のような反論からも明らかである。

「光緒三十三年九月十六日會議政務處奏」(1907・10・22)

……至学堂休息之期、当各省学堂初開辦之時、大半每旬放假一日。略如漢唐休沐之制。嗣因延用洋教習漸多、旬假之期、往往与彼七日礼拝之期相左、以致每月須多曠課三日、一年便須三十日。若欲廢外国教習礼拝之假、其勢有所不能。然使礼拝与旬假並行、則曠曠太多、各学生与教員管理員、衆情皆有所不願。且教授課程、皆須通計、此項学科、或需数百点鐘、或需一千余点鐘、方能畢業。而中歷[曆]每月大小建參差不定、未免難於預為核計。是以斟酌權宜、仍用七日一休息辦法、以便師生而收功課之實益。其日仍沿用日曜輪值之期。名曰星

期、並不名為礼拜。考日本並未崇奉西教、然學兵工商各事、皆用星期、名曰日曜期、並無礼拜之名稱。此所謂因時制宜、不妨沿襲。應仍用星期給假一日、無庸再行更改。……¹⁴⁾。

すなわち、「学校」において、元來伝統的な「休沐之制（10日1体制）」が大半を占めていたものが、「洋教習」の任用の増加により同時に「七日礼拜之期（7日1体制）」も採用せざるを得なくなり、その結果として休日過多の事態を招くに至ったため、「斟酌權宜」して「七日一休息辦法」を用いることになった経緯があったというのである。ここからは、「学校」における「日曜日」の定着が、政策的判断とは異なる次元で教育現場において進行していった部分があったことを知ることができる。

以上、清末期の「学校」が「洋教習」の任用を画期として「日曜日」を受け容れてゆく経緯と過程を検討してきた。馬叙倫等が経験した清末期における「日曜日」とは、単なる「上からの近代化」の産物だったのではなく、いわば「政策的現実主義」と「現実的必要性」のバランスのうえに成立した「近代的制度」であったといえる。そして、「政策的現実主義」が貫徹されてゆき、「学校」の整備が進むに従い、「日曜日」の経験も拡大してゆくことになる。光緒新政下、1904年以降、「学校」を全国各地に設立してゆくための様々な政策が打ち出され、「学校」数、学生数ともに劇的に増加していった。郭沫若が四川省樂山県の高等小学堂に入学した1905年には、統計によれば、四川省だけで2750箇所の小学堂が設置され、70,000人以上の学生が学んでいたとされる¹⁵⁾。これはそれぞれ前年比で18倍、13倍という増加振りであった。新たに「日曜日」を経験することになったそれだけ大勢の郭沫若が生まれていったのである。

VI

洋務運動期に軍事技術、工業技術の指導者として招かれた西洋人技術者「洋匠」が、「洋教習」と同様、「日曜日」の経験の「場」を提供する役割を担っていたことは、次の資料から窺い知ることができる。

○張之洞『勸学篇』上 内篇 明綱（1898）

……乃貴洋賤華之徒、於泰西政治、學術、風俗之善者懵然不知、知亦不學、獨援其秕政敝俗、欲盡棄吾教吾政以從之、飲食服玩、閨門習尚、無一不模倣西人。西人每諷笑之。甚至中士文學聚會之事、亦以七日礼拜之期為節目〔礼拜日亦名星期、機器局所以礼拜日停工者、以局内洋匠其日必休息、不得不然〕¹⁶⁾。

すなわち、張之洞は、いわゆる「中体西用」論者としての立場から、「七日礼拜之期（7日1体制）」を含む西洋の風俗をもてはやす「貴洋賤華之徒」を批判した際、「機器局（洋務企業）」

における「礼拝日停工（日曜日休業）」は「洋匠」が休息するためであるので已むを得ないものと容認しているのである。このみずからも洋務派官僚として数多くの「企業」、「学校」の設立に携わった彼の言葉は非常に興味深い。なぜなら、張之洞が湖広総督時代の1893年に湖北省武昌に設立した湖北織布官局において、2週間に一度ではあるが「日曜日」休日化されているからである。張之洞にとっての「日曜日」は、「政策的現実主義」が「文明論的理想主義」を乗り越えたところに成立した制度だったといえることができるだろう。

清末期企業における労働者の就業スケジュールを知ることは容易なことではないが、いま、孫毓棠氏の丹念な資料収集に基づく調査結果がその一端を教えてくれる¹⁷⁾。そこからは、「官弁（官営）」、「官督商弁（民間出資による官営）」いずれの「企業」においても「日曜日」の休日化が一定程度進んでいたことを知ることができる。統計によれば、張之洞の湖北織布官局だけでも労働者数は2,000人から3,000人であったとされる¹⁸⁾。ここから「企業」においても、学生同様、数多くの「日曜日」経験者が生まれていったことが容易に想像されるだろう。

VII

以上、西洋文化との接点に着目しながら、清末期における「日曜日」の習慣の受容の成立について考察してきた。上述の分析から明らかになったように、清末期の「日曜日」とは、ある日突然制度化され、人々に遵守を迫ったようなものであったのではなく、様々なチャンネルによって準備された経験の「場」を通じて広まっていった性質のものであった。すなわち、「日曜日」は一定期間、決して少なくない数の人々によって生活のリズムとして身体に刻みつけられる過程を経て徐々に清末中国社会に定着していったのである。こうした過程の存在は、近代日本における「一週間の時間単位」の受容のパターンを思い起こさせる。川和田晶子氏によって明らかにされているように、我が国にあって「一週間の時間単位」は、明治六年（1873年）に実施されたいわゆる「明治改暦」によって一気に導入されたのではなく、すでに幕末期には様々な人々によって必要に応じて経験が蓄積されていた¹⁹⁾ というのである。ここから、私たちにとっての「近代」とは、徐々に浸透するいわば「意識されざる近代」の段階から、やがてその姿を明瞭に、ときに権威的に顕現してゆくような定着形態をとる存在でもありえた、という後発者にとっての「近代」の受容、「近代的価値観」の成立に関するひとつの法則を見出すことができるかもしれない。

しかし、いま清末期中国に限って考えるならば、そのような法則は単純には成立しないかもしれない。なぜならば、前節までにおいて明らかにしてきたとおり、清末期の中国人に「日曜日」の経験を提供したチャンネルのうち大きなシェアを占めていたのが「学校」、「企業」であり、これらはまぎれもなく「上からの近代」＝「意識された近代」の産物に他ならないからである。しかも、この「学校」や「企業」とは桜井哲夫氏が綿密に論証しているように、西欧近代社会が生

み出した「近代」を支える均質な人間を作り出してゆくための「装置」でもある²⁰⁾。この点では、清末期における「学校」や「企業」は、その導入者たちにとってまさにそうした「装置」の役割を果たすことを期待されたものであったといえるだろう。ただ、ここで改めて、それら「装置」によって拡散されていった「日曜日」の意味を考えると、それ自体は元来積極的には必要とは見なされていなかった「近代」であったことにも私たちは気が付く。「意識された近代」のなかの「不必要な近代」。清末期における「日曜日」の習慣の成立とは、その「不必要な近代」が自己を主張し、地歩を確保してゆく過程であったといえる。では、その過程とはどのように整理して考えることができるだろうか。

先にも記したように、清末期の権力機構にとって、「学校」や「企業」は、「政策的現実主義」によって選択された外来のシステムであった。その「政策的現実主義」が「現実主義」をバネに「文明論的理想主義」をやすやすと乗り越え、また一方で新たな「現実的必要性」を生み出し実現してゆく。そうした複雑な過程を踏みつつ、「日曜日」は「必要な存在」として、いまだ伝統的な「時間システム」が支配する清末期中国社会のなかに姿を現わしていったのである。

「近代化」を図るために導入した「近代」が、そのそもそもの「現実主義」ゆえにさらなる「近代」を胚胎しそれを拡散してゆく。清末期における「日曜日」の習慣の成立過程の分析からは、そうした文化交流の推進力とでも称すべき一種のダイナミズムを読み取ることができるのである。

小論は、中国近代文化史研究の一環として構想されたものである。中国近代を研究してゆくうえで、文化史研究が、政治思想の思惑を越えて成立する「近代」を理解するための大きなヒントを与えてくれる分野であるということを指摘して稿を終えることにしたい。

注

- 1) 生活・読書・新知三聯書店 1983年 北京。
- 2) 新世紀万有文庫版（遼寧教育出版社 1997年 瀋陽）。
- 3) 岩波文庫版（阿部知二訳） 1977年 東京。
- 4) 『郭沫若全集 文学編 第11巻』（人民文学出版社 1992年 北京）所収。邦訳に小野忍、丸山昇訳『私の幼少年時代 郭沫若自伝1』（平凡社東洋文庫版 1967年 東京）があり、参考にした。
- 5) 川原秀城「「正朔を頒つ」——皇帝における暦の管理」（佐藤次高、福井憲彦編『地域の世界史6 ときの世界史』 山川出版社 1999年 東京 所収）。
- 6) リチャード・スミス著、三浦国雄監訳『通書の世界 中国人の日選び』（凱風社 1998年 東京）
1. 暦と通書の関係、2. 清朝の通書を参照。
- 7) 岡山大学文学部紀要 第32号 1999年。
- 8) 『宇宙光』第3巻第12期 1976年。

- 9) 閔杰『近代中国社会文化変遷録』第2巻 (浙江人民出版社 1999年 杭州) 所収。
- 10) 引用は、上海灘与上海人叢書 (上海古籍出版社 1989年 上海) 所収本によった。
- 11) 租界研究では、以下の業績を参照した。
呉圳義『清末上海租界社会』(文史哲出版社 1978年 台北)。
『上海公共租界史稿』(上海人民出版社 1984年 上海)。
費成康『中国租界史』(上海社会科学出版社 1991年 上海)。
- 12) 例えば、小野川秀美『清末政治思想研究』(みすず書房 1969年 東京) 第一章 清末洋務派の運動を参照。
- 13) 以下、「章程」の引用にあたっては、朱有瓚主編『中国近代学制史料』第一輯 上冊 下冊 (華東師範大学出版社 1983年 1986年 上海) を利用した。
- 14) 〔清〕朱寿朋編『光緒朝東華錄』第210巻。
- 15) 邱秀香『清末新式教育の理想と現実 —— 以新式小学堂興辦為中心的探討』(国立政治大学歴史学系 2000年 台北) 第四章所載の「清末小学堂設置数統計表」および「清末小学堂之小学生人数統計表」による。ちなみに、この年全国では、6,241箇所的小学堂が設置され、学生数は221,241人にのぼる。
- 16) 『張文襄公全集』巻202 (1928年刊 中国書店影印)。
- 17) 孫毓棠編『中国近代工業史資料』(科学出版社 1957年 北京) 第一輯 下冊 第五章 近代工業 工人 第二節 工資与労働日。
- 18) 張国輝『洋務運動与中国近代企業』の統計による (『世界の歴史19 中華帝国の危機』[中央公論社 1997年 東京] 所引)。
- 19) 川和田晶子「明治改暦と時間の近代化」(橋本毅彦、栗山茂久編著『遅刻の誕生 近代日本における時間意識の形成』[三元社 2001年 東京] 所収)。
- 20) 桜井哲夫『「近代」の意味 制度としての学校・工場』(NHKブックス470 1984年 東京)。

〔付記〕本稿は2002年度文部科学省科学研究費補助金〔基盤研究(C)(2)〕による研究成果の一部である。